

## Мультиверсум. Філософський альманах. - К.: Центр духовної культури, - 2006. - № 54.

**М.А. Мінаков,**  
кандидат філософських наук,  
викладач Національного університету  
"Києво-Могилянська Академія"

### ПОНЯТТЯ ПРАФЕНОМЕНІВ ТА КУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ У ФІЛОСОФІЇ Е.КАССІРЕРА

Для послідовного філософського мислення питання щодо первісної позиції, з якої починається мислення, є першорядним. Мислення вивчає витоки свого буття. В цьому акті передумови саморефлексивності думки стають об'єктом розгляду паралельно з пошуком відповіді на питання щодо первісної позиції філософствування. Для формулювання відповідей про свою первісність мислення має не тільки досліджувати свій витік, а й досвід попередніх спроб зрозуміти свій початок. Такий досвід зберігає та утримує філософська дисципліна історія філософії.

Історія філософії є своєрідною топографією, що класифікує та постійно ре-інтерпретує спроби відповідей на питання щодо первісної позиції філософствування. У розмаїтті цих спроб є порядок, утворений згідно з принципом, який зумовлював ту чи іншу спробу або ту чи іншу інтерпретацію спроб. Однак, серед усього розмаїття вмісту топографії є певні ключові позиції, які дають можливість цьому вмісту бути саморефлексивним. Такими є побудови Канта та Фіхте, досліді Гуссерля та Гайдеггера. До них також варто зарахувати і філософію символічних форм Ернста Кассірера.

З погляду різних філософських традицій, фігура Кассірера має напрощуд однаковий вигляд: і європейці, і американці описують його філософську позицію у термінах "між". Його філософська праця виконує посередницьку роль між філософськими фронтами, встановленими Кантом та Гегелем, між філософським ідеалізмом та філософією життя, між філософською аналітикою мови та європейською континентальною філософією, нарешті, між логічним емпіризмом та герменевтичною філософією. Це свідчить, що в своїй праці Кассірер враховував актуальні філософські позиції, шукав фундамент для їхнього синтезу та рівноправного побутування і залишався останнім європейським ідеалістом. Свою філософську працю він присвятив створенню ідеалістичної філософії, покликаної утримувати зв'язок науки і культури, думки і філософії, філософії і свободи – і усе це в умовах, коли філософія стрімко змінює свою мову, ідеали, полишаючи крок за кроком свої позиції у сфері людського духу.

Свою філософську систему Кассірер розробляє у двадцять років, утримуючи зв'язок з ідеалізмом. Тут, безумовно, дається вплив марбурзького неокантіанства. Сама тема культурного досвіду, що стала центральною у філософії символічних форм, продовжує неокантіанську традицію, розпочату Когеном у "Кантовій теорії досвіду" [6]. Однак, мова філософії значно змінилася завдяки Гуссерлю, Вітгенштейну та віденцям. Тема досвіду виявилася тим пунктом у філософії, яка мала вирішувати долю не лише теорії пізнання, а й усієї традиції філософського ідеалізму. Проектів порятунку ідеалізму було чимало. У межах марбурзького неокантіанства такою спробою, наприклад, слід вважати пізню працю Пауля – рятівника ідеалізму, беручи до уваги спадок та проблеми ідеалістичної "філософської систематики" Наторпа [9]. У цьому ж річці діяв і Кассірер, який прийняв спадок марбуржців та намагався виконувати їх місію в умовах сучасної філософії.

Для гідного виконання місії, Кассірер вважав за необхідне реформування ідеалізму. На його думку, головною слабкістю філософського ідеалізму було те, що у межах цього підходу досвід розглядали у термінах діалектичних розрізень та категорій, заснованих на метафізичній логіці. Ця логіка спиралася на припущення єдиної системи реального, в межах якої відбувалася зустріч суб'єкта і об'єкта. Ідеалістичний фундаменталізм почався з Фіхте, який вважав своєю місією систематичне виведення ідеалізму. Однак найвищий прояв ідеалістичного фундаменталізму знаходимо у Гегеля. У критиці гегелівського абсолютного ідеалізму Кассірер знайшов можливість розв'язати проблему ідеалізму. Найбільш виразно своє ставлення до Гегеля Кассірер висловив в окремих доповідях, які він написав після видання "Філософії символічних форм" (російською мовою видано під назвою "Лекции по философии и культуре") [1]. Ці доповіді підсумовують ті погляди, на основі яких Кассірер вибудовував свою позицію.

Першою найважливішою проблемою стає той рівень, з якого слід починати аналіз досвіду. Ернст Кассірер вважає за потрібне в дослідженні досвіду як такого починати з аналізу "примітивного досвіду", тобто первісних форм досвіду, виражених в історії людства. Ця позиція викликала критику з боку багатьох філософів, враховуючи М.Гайдеггера. Однак, Кассірер наполягав на тому, що аналіз досвіду має відбуватися із врахуванням історичного втілення досвіду. Такий досвід слід аналізувати не з рівня "речі" та природної свідомості, як це робить Гегель, а з міфу, тобто з того рівня, на якому вперше виявляє себе виражальна функція свідомості, з того моменту, коли світ вперше можна відчутти як взаємодію різноманітних сил. До того ж, увага до міфологічної форми досвіду ще й укаже на альтернативу шляху Гегеля, представленого в "Науці логіки". Тут філософ демонструє, як у розгортанні духу єдина форма метафізичної логіки вбирає у себе індивідуальні форми досвіду. Натомість, форми досвіду у Кассірера неможливо скоротити до єдиної висхідної

форми. Він визнає множинність джерел досвіду.

Через цей плюралізм Е.Кассіер не поділяє й принцип Абсолюту, оскільки завдяки йому усі форми досвіду слід виводити з якогось прасинтезу, де ці форми нівелюють одна одну, йдучи від культури як такої. Геґелівську діалектику розвитку, яка відбувається через інстанцію зняття суперечностей, Кассіер пропонує замінити діалектикою функцій. “На місце субстанційної концепції розуму, яка пронизує усю філософію Геґеля та керує нею, ми маємо поставити функціональну концепцію” [1, 115]. Що ж до мислення у душі діалектики функцій філософія набуває можливості значуще висловлюватися про будь-який момент культурного життя без того, аби доводити культурні форми до єдиної логіки, до одного засадничого принципу.

Тенденція пошуків єдиного фундаменту мислення та буття – лише одна з ознак надмірного оптимізму Геґеля. Тільки оптиміст міг стверджувати, що “усе розумне дійсне, усе дійсне — розумне”. Саме цей оптимізм веде до наївного умовиводу щодо можливості завершення процесу самопізнання буття. “Ми ніколи не зрозуміємо істинну природу розуму в умовах простої екзистенції, завершеності та наявності. Навпаки, ми маємо шукати в ній постійну роботу духу, що сам цю роботу відновлює”. Зрозуміти природу розуму та реальності можна, якщо відмовитися від претензій на субстанційну єдність і непохитно прийняти звістку про безконечність взаємодії життя і духу [1, 115].

Втім, Кассіер не тільки критикує Геґеля, а й приймає деякі його положення, які часом суперечать духові кантівської філософії. Безумовно плідною ідеєю Кассіер вважав положення філософії Геґеля щодо історичних меж досвіду. “У системі спекулятивного ідеалізму Геґель бачить процес, де відбувається ця трансформація, ця духовна метаморфоза часу” [1, 146]. В описові метаморфоз досвіду є причини і цілі, трансформації досвіду і його первісні форми.

Однією з найважливіших ідей Кассіер вважав і налаштованість геґелівського аналізу на свободу. Свобода – “початок і кінець ідеалістичної філософії... Свобода – це не просто факт свідомості, в який належить вірити, спираючись на свідок самої свідомості. Свободу слід творити й досягати, до того ж її не можна досягнути інакше, ніж через саморозвиток розуму” [1, 153]. Мистецтво, релігія та філософія – стадії саморозвитку духу, котрі Кассіер інтерпретує як те, що і вся культура є процесом самореалізації людини.

Прихильником феноменології як науки досвіду Кассіер виявляє себе і в опозиції до дескриптивної феноменології Гуссерля. Феноменологія має розглядати розвиток, як це представлено у Геґеля. Вона повинна описувати шлях розвитку форм людського досвіду від міфічного вираження через репрезентативну думку до стадії сигніфікативного мислення, де символ породжує значення через інші символічні системи.

Багато в чому, завдяки саме реінтерпретації Геґеля, Кассіер виходить за межі неокантіанства і знаходить аргументи на користь відтворення послідовного та нефундаменталістського ідеалізму. Наслідком цього стало те, що сферу зацікавлень неокантіанства – сферу пізнання та науки – Кассіер розширив, перевівши філософське дослідження у сферу культури. Однак рішучий вплив Канта на кассієрівське мислення є беззаперечним. Саме в продовження кантівського проєкту Кассіер береться до створення філософії культури, заснованої на аналізі форм людського досвіду. Таким чином, Кассіер спрямував викривальний погляд критицизму на проблематику міфу, звичаїв, релігії, закону, мистецтва, технології, буденної мови та, разом з ними, на науку. Так критика розуму в філософії символічних форм стає критикою культури.

Основоположну концепцію символічних форм – концепцію символу – побудовано у річці кантівської філософії. У “Критиці чистого розуму”, в аналітиці основоположень, Кант запроваджує поняття трансцендентальної схеми та схематизму, що описує особливий тип уявлення, яке є, з одного боку, чистим та інтелектуальним, а з іншого, – чуттєвим [8, 177]. Функція схеми є додатком до символу у Кассієра. Функція схеми у Кассієра пов’язана із символом. Він бачить такий синтез у символі як у моменті, коли відчуте набуває загального значення. У феномені символу відбувається актуалізація змісту в чуттєво даному. Завдяки символізові форми знання виявляють себе у формах культури, а символічний акт перетворює смисл у відчуте. Через таке розуміння символу стає можливим увійти у творчий процес, для якого сам символ виступає у ролі засобу.

На бік Канта Кассієр стає й тому, що це відповідає його баченню складності начала світу. Критичний ідеалізм скромніший у передбаченнях: на відміну від Геґеля, він не дедукує логічно усе розмаїття культури до єдиного моменту. Критичний ідеалізм засновано на приматі функції над предметом, що дає можливість філософу визначати форму у кожному окремому предметному полі, не використовуючи гетерогенні форми для аналізу [3, т. 1, 16]. Причому, згадані форми тотальні у своїх межах, а відносини між ними та їхніми предметними сферами є діалектичними. Філософія ж, завдяки володінню категорією форми, символу та символічної форми, може зрозуміти і процес розвитку форм, і взаємовідносини форм, і полюси, у межах яких відбувається розвиток культури. Критичний ідеалізм є зручним як вихідна точка для філософії символічних форм, оскільки дає змогу зрозуміти культуру як складну єдність універсуму культури.

Своє бачення передкантівської філософії Кассієр описав у протиставленні Платона й Арістотеля. Цей спосіб він використав ще у “Пізнанні й дійсності” [2, 175]. Однак пізніше це протиставлення стало історико-філософським символом потреби ідеалізму кантівського ґатунку. Так, Кассієр писав: “Платон співвідноситься зі світом як деякий блаженний дух, якому є задоволення побути у ньому якийсь час Він проникає з його (світу. – М.М.) глибини більше для того, щоб наповнити їх власним буттям, ніж для того, щоб досліджувати ці глибини... Навпаки, Арістотель приходить у світ як людина, як архітектор. Усе його єство

перебуває тільки тут, тільки тут він може діяти та творити... Він зводить будову величезних розмірів, беручи будівельні матеріали звідусіль, припасовує їх, нагромаджує один на одного, сам сходячи на вершину цієї будови правильної форми. Платон же, подібно до обеліску... прагне у небеса. Коли з'являються такі два великих мужа, які нібито поділяють між собою усі людські якості, втілюючи собою і їхню пишність, і їхню непроникність... звідси випливає те, що світ... примушений визнавати або одного, або іншого своїм господарем, вчителем та керівником". Ці полюси "з'єднані майже в кожному великому мислителі, їхню роботу Фауст прозріває у самому собі..." [1, 105–106]. Обидві протилежні сили доходять згоди у філософії Канта, "яка знаменує справжню революцію у сфері мислення": "Вона допускає рівновагу між двома протилежними полюсами досвіду та мислення" [1, 106]. Критичний ідеалізм твердо стоїть на науковому фундаменті, але при цьому його "не задовольняють ті результати, яких досягла наука, він бажає дослідити передумови наукової діяльності та умови, які її уможливають" [1, 107]. Для цього філософії "досить зрозуміти, встановити та описати саму функцію пізнання... Вимога свого власного простору, знання свого власного призначення є також потрібною умовою для кожної спроби розширення обсягу нашого філософського пізнання" [1, 108]. Далі Кассієр наводить слова Канта щодо того, що "філософ не є віртуозом розуму, а є законодавцем людського розуму", що є ідеалом філософії, втраченим нею разом із занепадом ідеалізму. Ідеї законодавства приводять ідеалізм до необхідності осмислити співвіднесеність розуму і свободи. Осмислення свободи збігається і із загальною метою філософії культури.

Однак Кант фокусував усю свою увагу на сфері практичного застосування розуму. Це спричинило те, що він розглядав релігійний досвід крізь призму своєї позиції щодо практичного, а міфічний та мовний досвід – побіжно та спорадично. Кассієр розуміє потребу розширення концепції свободи за межі етичного. Свобода полягає і в тому, як форми культури з'являються між життям і духом. Процес культури – це процес усвідомлення свободи. Цією ідеєю Кассієр захищає людину як законодавця в культурі від звуження його "повноважень".

Історичний критичний ідеалізм придатний лише як вихідна точка. "Доки філософія переймається тільки аналізом чистої пізнавальної форми та обмежує себе рамками цієї проблеми, наївно-реалістичний світогляд не буде остаточно подолано" [3, т. 1, 17]. Потрібно відмовитися від вузькості погляду філософії лише на "загальне поняття розуміння світу" на користь розширеного розгляду "загального поняття розуміння культури". За влучним виразом Т.А. Байєра, Кассієр вибудовує свій ідеалізм "між Сцільюю і Харібдою Геґеля" [5, 86]. Фактично, врятувати ідеалізм як плідну філософію, здатну зрозуміти культуру у її розмаїтті та поліформізмі, можна лише полишивши і Канта, і Геґеля. Зробити цей радикальний крок Кассієру дає можливість Ґете, який повернув у німецьку думку тему прафеноменів.

До Ґете та прафеноменів Кассієр приходить завдяки зближенню (сходженню), зведенню позицій ідеалізму Геґеля та філософії життя. Дух та життя суперечать один одному, але не обов'язково виключають один одного. Метафізичну дуальність духу та життя можна подолати за допомогою філософії символічних форм. Тут Кассієр інтерпретує філософію Абсолюту Геґеля так, що розвиток духу збігається з трансформацією життя. При цьому життя, в розумінні Кассієра, є життям форм. Життя та дух – рівнозначні полюси, між якими є постійна напруга. Життя та дух являють собою виклик один для одного, виклик такої сили, який неможливо ігнорувати, на який потрібно реагувати. Однак, як знайти вихідну позицію, з якої почався процес такої напруги та яка при цьому не спричинить (призведе) до насильственного зближення (сходження), зведення розбіжностей до купи? Що забезпечує пов'язаність рівнозначних полюсів та їхню активність? На ці питання Кассієр намагається відповісти, звертаючись до поняття прафеноменів.

І поняття прафеноменів, і своє розуміння позицій Ґете Кассієр висловлює у пізній праці "Про прафеномени", яка міститься у четвертому томі англomовного видання "Філософії символічних форм". Цю працю було написано у 1940 р., через одинадцять років після видання останньої частини головної праці Ернста Кассієра. З чим пов'язано це повернення до того, що не було виписано в трьох основних томах "Філософії символічних форм"?

Це пов'язано із потребою ще раз пересвідчитися у власній правоті у тому, що піддав сумніву Гайдеґґер. У §11 "Буття та час" він зазначає: "Повсякденність не збігається із первісністю... Первісна присутність (primitives Dasein) часто-густо промовляє / говорить відвертіше завдяки первісному зануренню у "феномени" (які взято в сенсі, усталеному ще до феноменології)" [7, 50–51]. За всіх відмінностей підходів Гайдеґґера та Кассієра, обидва розуміли, що їхні філософські проекти не залежать від того, чи знайдуть вони вихід у первісну присутність. Тому невелика та недописана у першій частині праця "Про феномени" є способом самоперевірки філософії символічних форм.

Кассієр починає другу, зв'язну / доладну частину цієї роботи довгою цитатою із "Максим" Ґете. Він наводить 391, 392 та 393 максими, в яких йдеться про прафеномени та первісне у сфері людського досвіду. Першою первісністю є життя: "обертання монади навколо себе, без відпочинку та спокою" [4, 127]. Її відчуває кожний, але що вона означає є таємницею. Другий прафеномен – "життєво-рухливе вторгнення у навколишнє середовище" [4, 127]. Людина не бачить меж у собі, але усвідомлює зовнішні обмеження. Цей досвід зовнішнього є зрозумілим самому індивіду, але для інших є таємницею. Ми для них, а вони для нас – завжди назовні. Третій прафеномен – "це те, що ми спрямовуємо у зовнішній світ у вигляді актів та дій, а саме мовлення та письма" [4, 127]. Кассієр назвав це "спробою реконструкції життя відповідно до характеру її буття та способу, за допомогою якого ми та інші можемо прийти до її знання відповідно до того типу знання, який можна про неї мати" [4, 128]. Тут Ґете представляє перед нами три рівня життя, основною якістю якої є її якість знати про себе. Перший рівень представлений монадичним буттям у "течії свідомості". Нам слід

приймати його як феномен Я, уникаючи потреби пояснити за будь-яку ціну [4, 128]. Другий рівень є “впізнанням чогось” у розумінні дії та реакції. Тут монада виявляє себе у дії та реактивності, які внутрішньо вільні, але обмежені ззовні. Тут монада не є більше безумовною та самодостатньою. На цьому рівні монада звертається до інших живих сутностей. Прафеномен Я тут сходиться із феноменом любові. Тут же знаходиться і виток моральнісного. Врешті-решт, третій рівень представлений об’єктиваціями монад у їхніх трудах та витворах. Труди, виникаючи, стають відчуженими, розташовуються у своїх власних порядках. Я монади вже не знаходить себе у своїх витворах. “У певному значенні ці праці більше, ніж їхні творці, а тому мають особливий вид “трансцендентності”. Труд має унікальну пхуйб – форма або ейдпт, який перебуває як щось постійне” [4, 131]. Усі три прафеномени Гете представлені як три стадії розвитку досвіду у його рухливості. Ці три стадії є точками, через які проходять цикли людського досвіду, на яких заснована культура.

Прафеномени цікавлять Гете як людину мистецтва, яка не потребує метафізичної глибини. Гете відмовляється від забігання за феномени, відкидає їхнє пояснення. Він виступає проти здорового глузду, який “виступає з метою опосередкування цієї безпосередності, але при цьому відриває її від істини та первісного значення через саме це опосередкування” [4, 132]. За Гете у “Філософських дослідженнях” повторює і Вітгенштейн: “Наша помилка – в тому, щоб шукати пояснення там, де нам слід було б факти розглядати як “прафеномени” [11, 654]. Недоречність пояснення для розуміння глибинних шарів культурного досвіду є очевидною. Кассіер погоджується з такими положеннями: з погляду майстра, людини мистецтва, Гете має рацію.

Втім, рація Гете є в межах установлення художника. Однак, в інтелектуальному житті заклик утримати розум є неможливим. Сама можливість бути поясненим є невід’ємною частиною прафеномена. “Власне подільність є іманентною (діалектичною) потребою” [4, 133]. Здоровий глузд – це частина функції розуму, що є засадничою для філософії. Ця функція полягає у запитуванні: що є? Чи у формулюванні Сократа: для чого? У такій трансформації питання відбувається трансформація життя. “Життя надано нам, але ми повинні відповідати за нього” [4, 134]. У цій відповідальності – початок філософської інтегральності. Крім того, питання “для чого?” набуває прозоріння: цілі визначають через розвиток, наочно представлений, наприклад, у спілкуванні людей. Людська реальність є щось, що потребує уваги. Таким чином починається процес рефлексії. Цей процес набуває строгості у Декарта і Канта.

Геніальність Гете привела до відкриття прафеноменів. Через них ми можемо прорватися до тієї первісної реальності. При цьому, “ми” – це “ті, хто відкриває себе, виявляє себе, маніфестує” [4, 137]. Тут “ми” у “*originargegebenden*” інтенції в гуссерлівському розумінні, тобто джерела знань про реальність. Піклування про ці джерела важливе, оскільки наша реальність залежить від їхньої чистоти. Прафеномени – “це вид на світ, який ми схоплюємо. Вони – щось на зразок ока, який ми відкриваємо. У першому відкриванні ока феномен реальності відкривається для нас” [4, 138].

Кассіер у душі своєї філософії інтерпретує усі три прафеномени, показуючи, як і де філософія символічних форм набуває первинної присутності. Так, прафеномен Я (чи монади, чи життя як такого) “засадничий для усього іншого”. Це не буття саме по собі, а течія, рух, не пов’язаний з жодним певним/визначеним станом. Його неможливо описати у термінах присутності-тут-і-зараз (*present*), “Я маю досвід себе як того, що є зараз, у минулому та у майбутньому” [4, 139]. Прафеномен дії пов’язаний з тим, що монада ніколи не буває одна. Ми маємо досвід себе не лише у відчутті переходу від стану до стану, а й у здійсненні, впливанні. Це другий за важливістю конститутивний аспект в усвідомленні реальності. Тут наш досвід засвідчує протидію нам, волю Іншого, присутність Ти. Це досвід загального простору дії з іншими монадами. Врешті-решт, третій прафеномен стосується зовнішнього світу у термінах “продуктів”, праці, справ. Тут протилежне Я набагато більш “об’єктивне”, фіксоване, висловлене. Тут замість міфу про вплив, характерного для другого феномена, йдеться про міф праці, у якому буття також не надано у чистому вигляді. Буття тут наявне у засобі праці, у “підручному знарядді” Гайдеггера. Тут – дух об’єктивного, з яким ми здобуваємо остаточний доступ до реальності. “Саме звідси починається остаточний шлях дослідження “структури” праці – підхід філософії символічних форм... Уся “праця” культури має бути досліджена відносно їхніх умов та в їхній загальній “формі”. Цю “форму” можна знайти тільки через занурення в емпіричний матеріал, але він є доступним для нас...тільки в історичний формі” [4, 165].

Таким чином, Кассіер ще раз підтвердив первісну настанову філософії символічних форм. Розвиток культури відбувається у декількох паралельних, взаємопов’язаних вимірах, де виробляють множинні “функціональні” ієрархії. Наприклад, від форми міфу походять форми релігії та мистецтва, від форм мови – форми теоретичної думки. При цьому символічне значення набувається через основні функції: 1) *Ausdrucksfunktion*, пов’язане із переживанням подій у навоколишньому світі як афективна та емоційна значущість, співвіднесена із міфом та індиферентна до розрізнення реальності та видимості; 2) *Darstellungsfunktion*, функцію стадії, коли фізіогномічні властивості стають стабільними, помітними та визначними, тобто стадії природної мови, яка прагматично орієнтується у світі та передбачає використання інструментів та артефактів; 3) *Bedeutungsfunktion*, функції, через яку ми виходимо до можливості систематичного дослідження царини істин, найкраще формулювання якої – це чиста категорія ставлення. Форми сприйняття, характерні для кожної з функцій, не можна звести одну до одної: з першої походять природничі науки, з другої – гуманітарні дисципліни. Але останні ще й пов’язані із можливістю вивчати фундаментальний досвід індивідів, які перебувають в інтерсуб’єктивному світі, в інтерсуб’єктивному світі культурних значень, у постійних інтерпретаціях та реінтерпретаціях. В цьому досвіді можливий вищий синтез – синтез природничих наук та наук духу.

Хоча Кассирер значно відійшов від поняття прафеноменів, викладених Гете, основна риса цієї концепції залишилася незайманою: множинність та первинність прафеномена утримують філософське мислення від фундаменталізму логіки та єдності. Можна погодитися з Б.Науманн у тому, що філософія символічних форм від початку ґрунтується на понятті прафеноменів, завдяки чому зберегла "плюралізм" співвіднесення науки та культури [10, 89]. За своїм задумом концепцію прафеноменів було орієнтовано на факт культури та його плюралістичну природу. Як наслідок, виникає філософський ідеалізм нового типу, уособлений наукою культури, здатної зрозуміти природу культури, виходячи з її форм, функцій та цілей.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология. – М., 1995.
2. Кассирер Э. Познание и действительность. – СПб., 1912.
3. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 х тт. – М.–СПб., 2002.
4. Cassirer E. On Basic Phenomena // Cassirer E.. The Philosophy of Symbolic Forms. – Vol. 4. – New Haven and London, 1996.
5. Bayer T.A. Socratic Self-Knowledge and the Philosophy of Symbolic Forms // [www.pdcnet.org/pdf/bayer.pdf](http://www.pdcnet.org/pdf/bayer.pdf)
6. Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. – Berlin, 1885.
7. Heidegger M. Sein und Zeit. – Tubingen, 2001.
8. Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Koniglich Preubischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, 1904.– B.III.
9. Natorp P. Philosophische Systematik. – Hamburg, 2000.
10. Naumann B. The Genesis of Symbolic Forms: Basis Phenomena in Ernst Cassirer's Works // Science in Context, Vol. 12, Issue 4 (December 1999).
11. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen // Wittgenstein L. Werkausgabe. – Frankfurt a. M., 1995.